

CAMMINO ECCLESIALE E PERCORSI AGGREGATIVI

SOMMARIO: Introduzione - L'«Opus Dei»: da «pia unione» di laici a prelatura personale - I Focolarini: la «chiamata all'amore» - Il Rinnovamento dello Spirito: il misticismo entusiasta - Comunione e Liberazione: l'identità cristiana nella dialettica fra pro e contro - I Neocatecumenali: la mistagogia organizzata - Le dinamiche mobilitatrici.

Introduzione

In un saggio dedicato alla religione di Rabelais, L. Febvre parla di «tempo fluttuante» per caratterizzare la diffusa indifferenza verso il «tempo misura» che ancora regnava nel XVI secolo: e poiché i punti di riferimento erano fluttuanti, grande risalto veniva dato al «tempo vissuto», a scapito del «tempo misura». In una società dominata da «fantasia, imprecisione, inesattezza», a proposito della misura del tempo «spesso ci si contentava ancora di valutare al modo dei contadini, di giorno a stima, secondo il sole; di notte, o piuttosto alla fine della notte, ascoltando il canto del gallo»⁽¹⁾.

La società moderna è certamente precisa ed esatta circa la misurazione del tempo. Ma il tempo della modernità — socialmente e culturalmente inteso — risulta essere estremamente complesso e ancor più fluttuante del «tempo misura» nel XVI secolo. Le società post-moderne • post-industriali accorciano il raggio della governabilità, facendo svanire ogni sogno di chiarificazione precisa dell'esistenza. Sembra che alla società ordinata del passato — in cui regnavano, come punti di riferimento sicuri, la totalità e la globalità dell'insieme sociale — succeda una società flessibile, ove i singoli elementi (gruppi, individui, ambiti sociali diversi) giocano con le loro regole il proprio gioco, nel presupposto che dalla costante negoziazione possa nascere un equilibrio complessivo fragile ma viabile; sembra che ad una società integrata da una visione progettuale e realizzatrice, succeda una società segmentata che si appella alla partecipazione di tutti per la costruzione dell'insieme societario, senza però esplicitare • indicare mezzi e finalità.

(1) L. FEBVRE, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Einaudi, Torino 1978, pp. 375 ss.

Anche per le Chiese che vivono nella modernità, i punti di riferimento del loro «farsi» o «realizzarsi» nella storia, risultano essere fluttuanti e spesso incerti. D'altronde le religioni e le Chiese sono, all'interno delle società, come il battacchio all'interno della campana: il loro suono, la loro voce, la loro vita non possono prescindere dal contesto socio-culturale in cui esse si trovano.

Espressione sintomatica della fluidità istituzionale della Chiesa cattolica — ma soprattutto del cattolicesimo italiano, stante il «caso» italiano e la tradizionale organizzazione della Chiesa in Italia — può essere considerato il delicato rapporto che si è creato da alcuni anni tra le forme ecclesiali istituzionali e la pluralità dei soggetti ecclesiali rappresentati soprattutto dai cosiddetti nuovi movimenti ecclesiali. Il «tempo vissuto», ovvero la valorizzazione del vissuto esperienziale della fede fortemente accentuata dai «moderni» movimenti ecclesiali, sembra prevalere sul «tempo misura», ossia sulle regole istituite inerenti alla specifica socialità del gruppo-Chiesa, correndo il rischio di «compromettere il senso della Chiesa»⁽²⁾. E, d'altra parte, sembra a molti che solo con l'innesto del moderno «tempo vissuto», il vecchio albero del religioso-cristiano istituito possa riprendere vigore e così rispondere alla sfida della modernità.

Anche se spesso impliciti, sono noti gli interrogativi che, al di là della forzatura semplificante, la comunità ecclesiale nelle sue diverse articolazioni è costretta a porsi al fine di illuminare e interpretare il *sensus fidei* all'interno della Chiesa, ove l'istituzione non è una realtà altra dal suo «mistero», ma suo momento essenziale. Il fenomeno delle nuove aggregazioni ecclesiali è da intendersi come un'efficace sfida alla modernità in quanto l'annuncio cristiano recupera nitore e forza, oppure è da intendersi come parziale assecondamento della modernità e della attuale segmentazione societaria? Si tratta di un rinvirgamento della Chiesa come comunità concreta entro cui si determina la figura precisa del cristiano oppure di un'ulteriore de-istituzionalizzazione della stessa, causa la separatezza e l'autonomizzazione della «particolarità» dei percorsi esperienziali? Può davvero essere superata l'insidia dell'«ecclesiola» autosufficiente, nel momento in cui ci si affida quasi esclusivamente alla dinamica fluida e mobile dei sentimenti individuali e collettivi per determinare l'appartenenza ecclesiale?

Occorrerebbe andare oltre la cronaca, attendere la salutare decantazione della storia per rispondere adeguatamente agli interrogativi: il fenomeno relativamente nuovo e indubbiamente magmatico dei nuovi movimenti ecclesiali non offre la possibilità di un'interpretazione rigorosa ed esauriente. Nel frattempo, poiché alcune nuove aggregazioni

(2) Si veda l'ammonimento di Giovanni Paolo II nel Discorso al Congresso per la pastorale sociale e del lavoro della CEI, in *L'Osservatore Romano*, 31 agosto 1984, p. 5: la compromissione del senso ecclesiale potrebbe avvenire per «l'autocompiacimento da parte di chi assolutizza la propria esperienza», per «lo straniamento dalla vita pastorale delle Chiese locali e dei pastori», per «la lettura in chiave riduttiva del messaggio cristiano».

ecclesiali sono ormai passate dall'effervescenza iniziale a forme organizzative più stabili e più determinate, pare possibile delineare i loro percorsi, individuandone le tendenze di fondo, le accentuazioni di particolari aspetti, il rapporto con l'insieme ecclesiale.

Ci riferiremo in particolare a cinque movimenti ecclesiali: l'«Opus Dei», i Focolarini, il Rinnovamento dello Spirito, Comunione e Liberazione, i Neocatecumenali. Essi sono sorti in Italia oppure, pur se sorti altrove, proprio nel nostro paese hanno avuto una significativa diffusione.

Il termine «movimento», riferito a queste aggregazioni ecclesiali, appare più un'etichetta che una categoria in grado di render conto di un fenomeno complesso, dai molti volti e ancora *in fieri*: si va da movimenti caratterizzati da una certa volatilità dottrinale e da una certa volubilità di appartenenza a gruppi strutturati in forme comunitarie rigide e con precisi riferimenti dottrinali. Inoltre, soprattutto in riferimento all'«Opus Dei», il termine movimento può risultare pregiudicante la natura stessa di un'associazione che si è trasformata in prelatura personale. Tuttavia, non appare improprio il ricorso alla categoria di movimento vista l'elasticità concettuale della stessa e, inoltre, considerando che si tratta pur sempre di un oggetto *in fieri*, anche nel caso di un'associazione che sul piano giuridico sembra aver concluso il suo cammino, come appunto è il caso dell'«Opus Dei»: caso, tra l'altro, la cui evoluzione e «soluzione» potrebbe anche risultare emblematica per altre forme aggregative.

Dalla presentazione di questi movimenti ecclesiali più significativi nel contesto ecclesiale italiano, si cercherà di ricavare, tenendo conto naturalmente anche di altre forme aggregative, le dinamiche mobilitatrici presenti nel campo ecclesiale italiano, dinamiche vivaci ma tensionali che rendono problematica l'attuale congiuntura ecclesiale italiana.

L'«Opus Dei»: da «pia unione» di laici a prelatura personale

Nel 1928, il sacerdote spagnolo Josemaría Escrivá de Balaguer⁽³⁾ dà vita ad un'associazione maschile di laici — denominata più tardi «Opus Dei» —, avente come fine la ricerca e la promozione della formazione cristiana e dell'apostolato nell'esercizio delle professioni secolari, soprattutto direttive. La fondazione di tale associazione avviene in Madrid ove Escrivá, della diocesi di Saragozza, si era trasferito per ulti-

(3) Per la biografia del fondatore dell'Opus Dei, cf. F. GONDRAND, *Cerco il tuo volto. Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei*, Città Nuova, Roma 1986; S. BERNAL, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. Appunti per un profilo del fondatore dell'Opus Dei*, Ed. Ares, Milano 1985. Per altre opere riguardanti sia il fondatore che l'Opera, cf. la nota bibliografica di D. LE TOURNEAU, *L'Opus Dei*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1986, pp. 137-148 (l'Autore è da molti anni membro dell'Opus Dei).

mare gli studi di diritto civile. Ben presto l'Opera avrà anche il ramo femminile, sorto nel 1930.

Nel 1941, l'associazione ottiene l'approvazione del vescovo di Madrid, monsignor Leopoldo Eijo y Garay, come «pia unione» o «associazione di fedeli» (canone 708 del CIC¹): contava allora una quarantina di membri ed alcune «residenze», tutte in Spagna. Nel decreto di approvazione si parla del «riserbo» o «segreto» che caratterizza l'Opera: l'ordinario stabilisce che tutto ciò che concerne l'associazione — regolamento, ordinamento, cerimoniale, ecc. — venga conservato nell'archivio segreto riservato a sé e ai suoi successori⁽⁴⁾.

Nel 1943, la S. Congregazione dei Religiosi concede il *nulla osta* per l'erezione della Società sacerdotale della Santa Croce, società clericale di vita comune senza voti pubblici. Come solitamente è avvenuto per le diverse fondazioni, anche per l'Opera si è presto avvertita l'esigenza di dare una formazione in proprio a tutti i suoi membri, in particolare ai sacerdoti, tutti provenienti dall'Opus Dei. Con tale erezione, l'Opera muta la propria fisionomia giuridico-ecclesiale: l'Opus Dei diventa — o almeno, sembra diventare — un'associazione di cooperatori laici al servizio della Società Sacerdotale: l'elemento clericale prevale o diventa la parte «principale»⁽⁵⁾. Sembra quasi che l'associazione clericale, che deve essere nota al pubblico, agisca in profondità in quei settori preclusi al clero attraverso l'associazione laicale dell'«Opus Dei», la quale, con il riserbo e la segretezza che la contraddistinguono, può compiere la sua missione di penetrazione cristiana della società.

Un ulteriore mutamento si ha nel 1947. A pochi giorni dalla costituzione apostolica *Provida Mater Ecclesia*, riguardante la creazione degli istituti secolari, l'«Opus Dei» diventa istituto secolare, caratterizzato dalla vita dei consigli evangelici vissuti nel mondo. L'erezione a istituto secolare avviene sotto forma di decreto, forma più semplice o meno solenne della burocrazia pontificia: non mancano però le lodi per il «*primum institutum*» secolare in senso giuridico⁽⁶⁾. Nell'erezione dell'istituto, la Società Sacerdotale della Santa Croce e l'«Opus Dei» vengono

(4) Cf. G. ROCCA, *L'«Opus Dei». Appunti e documenti per una storia*, Ed. Paoline, Roma 1985, pp. 19 ss. (già apparso in «Claretianum», 25 (1985), pp. 5-227). Sono noti gli ostacoli incontrati dall'Autore, direttore del *Dizionario degli Istituti di perfezione* (Ed. Paoline) nella stesura e nella pubblicazione del suo saggio. Sono pure note le polemiche, i sospetti, le controversie a proposito dell'Opus Dei, circa la sua spiritualità (molto critica la posizione di H.U. Von Balthasar), il tipo di reclutamento, l'accompagnamento vocazionale; per non parlare dei sospetti e delle accuse circa alcuni rapporti di membri dell'Opus Dei con il mondo politico e finanziario.

(5) Lo stesso fondatore non nasconde la difficoltà della figura giuridica appena conseguita, affermando: «Questa soluzione non è *comoda* per noi, perché ciò che è principale — l'Opus Dei — vi appare secondario», cit. in D. LE TOURNEAU, *L'Opus Dei*, cit., p. 64.

(6) Alvaro del Portillo, allora procuratore generale dell'Opera, fece parte nel 1947 della commissione dei periti per studiare ciò che riguardava l'approvazione e l'evoluzione degli istituti secolari; lavorò pure per qualche tempo negli uffici della S.C. dei Religiosi, settore istituti secolari, e vi fu sostituito da un membro dell'Opus Dei, Salvador Canals Navarrete. Cf. G. ROCCA, *L'«Opus Dei»*, cit., pp. 54-55, n. 97.

accomunati, per cui l'istituto risulta diviso in due rami, quello maschile (comprendente anche la Società Sacerdotale della Santa Croce) e quello femminile, entrambi presieduti da Escrivá, padre generale nominato a vita dalla stessa Congregazione dei Religiosi.

Il cammino giuridico dell'«Opus Dei» non è però concluso: il nuovo istituto secolare risulta infatti *prevalentemente* clericale nel suo insieme. Molti elementi caratterizzanti la vita interna dell'Opera sono di derivazione «religiosa», come la vita comune obbligatoria per i membri interni o membri in senso stretto (detti *numerari*, sacerdoti e laici «chiamati da Dio al celibato apostolico», i quali «curano la formazione degli altri fedeli (...) e ne dirigono le attività apostoliche»⁽⁷⁾). Il fondatore, nel 1947, scrive che «siamo andati dove non volevamo andare»⁽⁸⁾. Tuttavia, nel 1950, su raccomandazione di 110 prelati di 17 paesi, fra cui 12 cardinali, l'«Opus Dei» chiede ed ottiene l'approvazione pontificia definitiva dell'istituto e delle costituzioni. Da notare che già in quel periodo — e comunque in modo esplicito in lettere del fondatore risalenti al 1954 — la soluzione giuridica appare del tutto insoddisfacente: «di fatto non siamo un Istituto secolare», scrive appunto il fondatore nel 1954.

Nel 1960, e, in modo più formale nel 1962, Escrivá si rivolge alla Santa Sede per risolvere il problema istituzionale mediante la trasformazione giuridica dell'«Opus Dei» da istituto secolare a *prelatura nullius*. Le motivazioni sono diverse, imperniate comunque attorno all'idea che il compito apostolico dell'Opera è nettamente secolare e laicale.

La richiesta non fu accolta da Giovanni XXIII né da Paolo VI.

Nel 1979, a quattro anni dalla morte del fondatore, il nuovo presidente generale dell'Opera, Alvaro del Portillo, riprende la pratica per la trasformazione giuridica dell'«Opus Dei». Su disposizione di Giovanni Paolo II, la Congregazione dei Vescovi esamina la domanda per la trasformazione dell'istituto in prelatura personale (il decreto *Presbyterorum ordinis* (1965) aveva sancito la possibilità di creare «prelature personali»). Lo studio della Congregazione competente durò più di tre anni e mezzo. Il 23 agosto 1982 veniva resa pubblica la decisione del Papa di erigere l'«Opus Dei» a prelatura personale. Il 19 marzo 1983 ebbe luogo la cerimonia di inaugurazione ufficiale della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei, consistente nella promulgazione e consegna della Costituzione apostolica *Ut sit*, datata 28 novembre 1982, con cui l'Opera viene eretta in Prelatura personale.

Il cammino giuridico pare essere finalmente concluso: la prelatura personale, con il quadro giuridico che comporta, è ritenuta «conforme alla realtà ed allo spirito dell'Opus Dei»⁽⁹⁾, come si afferma nel docu-

(7) D. LE TOURNEAU, *L'Opus Dei*, cit., p. 86.

(8) *Ib.*, p. 67 e, per la successiva citazione del fondatore, p. 72.

(9) Il testo di questo studio si trova in G. ROCCA, *L'«Opus Dei»*, cit., pp. 193-203, qui p. 199, B, n. 17.

mento di studio per la trasformazione dell'«Opus Dei» presentato nel 1979 dal presidente generale Alvaro del Portillo al cardinal Baggio, prefetto della S. Congregazione per i Vescovi. Sempre in tale documento di studio, si precisa il «fondamento dottrinale» dell'Opera: «la chiamata universale alla santità e all'apostolato, insita nel sacramento del Battesimo, e un impegno personale pieno dei soci — ciascuno nel proprio stato canonico, con la espressa *conditio sine qua non* di non diventare «persona consacrata per la professione dei consigli evangelici» — a vivere e a diffondere le esigenze ascetiche ed apostoliche delle promesse battesimali, secondo una spiritualità specifica nettamente secolare»⁽¹⁰⁾.

Il richiamo alla santità universale e all'apostolato derivante dallo stesso Battesimo giustificerebbe la configurazione teologico-giuridica dell'Opus: «più che come una società, un movimento o una associazione», l'Opera si configura «come una vera «portio populi Dei» gerarchicamente ordinata, molto assomigliante ad una Chiesa particolare o diocesi di carattere personale»⁽¹¹⁾.

L'«Opus Dei» ha dunque, come «portio populi Dei», un suo Ordinario o pastore, un suo presbiterio con sacerdoti secolari incardinati nella Prelatura che provengono dagli stessi laici dell'Opera, e un laicato composto da semplici fedeli, assistiti spiritualmente dai sacerdoti dell'Opera.

Lasciando da parte le discussioni propriamente giuridiche e teologiche circa tale configurazione, non si può non accennare alla complessa articolazione fra l'unicità della vocazione di tutti i membri e la loro diversità. L'«unica zuppiera»⁽¹²⁾ cui tutti attingono, per usare l'espressione del fondatore, si suddivide in *numerari* (sacerdoti e laici che vivono il celibato apostolico nei centri dell'Opera), *aggregati* (laici con celibato apostolico che vivono ordinariamente con la propria famiglia naturale), *soprannumerari* (laici celibi o sposati «che si dedicano completamente a Dio nel loro stato, con la stessa vocazione divina dei numerari e degli aggregati»). Vi sono poi i *cooperatori* che non sono membri dell'«Opus Dei», eppure «costituiscono un'associazione propria ed inseparabile dalla Prelatura». Tra l'altro, «possono essere annoverati tra i cooperatori i non cattolici e i non cristiani» che, attraverso l'associazione, sono «collegati» alla Prelatura, vera «portio populi Dei».

Inoltre non si può non far cenno all'intricata collocazione giuridica dei fedeli laici dell'Opera. Mentre la Declaratio parla di laici «incorporati» nella Prelatura, la Costituzione apostolica *Ut sit* non fa ricorso al termine «incorporati» per definire il rapporto dei laici con l'Opera. L'unione o il legame dei laici sarebbe pattizio; essi conserverebbero la propria diocesi ed il proprio vescovo, dedicandosi alle opere apostoli-

(10) Ib., p. 193, n. 1.

(11) Ib., pp. 193-194, n. 2.

(12) L'espressione è riportata in D. LE TOURNEAU, *L'«Opus Dei»*, cit., p. 86. Per le citazioni successive, cf. ib., pp. 86-87.

che della prelatura mediante convenzioni stipulate con la stessa: in tal senso recita il canone 296 del CJC² (13).

Parimenti risulta essere alquanto complessa la posizione dei sacerdoti. Il Prelato è Ordinario solo per i sacerdoti e i diaconi incardinati nella Prelatura. I sacerdoti incardinati in una diocesi non possono far parte dell'«Opus Dei»: ma «possono aderire alla Società sacerdotale della Santa Croce, associazione intrinsecamente unita alla Prelatura (...)». Questi sacerdoti ricevono una nuova vocazione che li porta a cercare la santità nell'esercizio del loro ministero pastorale secondo lo spirito dell'«Opus Dei» (14). Da notare che i sacerdoti incardinati nell'«Opus Dei» sono anch'essi membri *ipso facto* della Società sacerdotale della Santa Croce, cui possono aderire i sacerdoti diocesani (15).

I Focolarini: la «chiamata all'amore»

La nascita e lo sviluppo dell'Opera di Maria — o del movimento dei Focolari — non rispondono a un disegno preordinato: la fondatrice del movimento, Silvia (cambiato in Chiara quando si iscrisse al terz'ordine francescano) Lubich, afferma di non aver mai avuto l'idea di suscitare un movimento di spiritualità nella Chiesa. La stessa denominazione ufficiosa del movimento dei Focolari non è stata scelta da Chiara Lubich: sono gli estranei che battezzano questa singolare esperienza di vita col nome di Focolare. Solo più tardi la fondatrice si renderà conto che la parola Focolare — «luogo» ove si bruciano insieme vari legni del fuoco acceso dall'«amatevi scambievolmente» — è ben adatto ad esprimere un tipo di vita cristiana che si richiama al calore familiare della casa di Nazareth (16).

È appunto dalla casa di Nazareth che Chiara Lubich, nata a Trento nel 1920, resta affascinata quando partecipò a Loreto ad un convegno dell'Azione Cattolica. Da allora — siamo nel 1939 — la «strada» è trovata: realizzare quel tipo di convivenza vissuta da Gesù, Maria e Giuseppe nella casa di Nazareth.

Durante il periodo bellico, Chiara Lubich raduna attorno a sé, nella

(13) Cf. G. ROCCA, *L'«Opus Dei»*, cit., pp. 106 ss. per tale questione alquanto incerta del regime giuridico dei laici nella prelatura. Secondo D. LE TOURNEAU (*L'Opus Dei*, cit., p. 92) «la condizione o lo stato personale dei membri dell'Opus Dei non sono minimamente modificati dall'appartenenza alla Prelatura: l'assenza totale di un «vincolo sacro» fa sì che ciascuno rimanga un comune fedele laico della diocesi cui appartiene».

(14) D. LE TOURNEAU, *L'Opus Dei*, cit., p. 82.

(15) I sacerdoti della prelatura erano, a fine agosto 1985, 1.216. Per i fedeli laici si parla di più di 73.000 di 87 nazioni, di cui circa 15.000 sarebbero numerari. Cf. D. LE TOURNEAU, *L'Opus Dei*, cit., p. 89 e, per quanto concerne i numerari, J. ALGAÑARAZ, *Los cimientos de la Obra*, riportato nell'introduzione di M. DI GIACOMO al libro di K. STEIGLEDER, *L'Opus Dei vista dall'interno*, Claudiana, Torino 1986, p. 72. In quest'opera si fa cenno agli «aderenti» all'«Opus Dei» in Italia: sarebbero 5.000, presenti in 17 diocesi (p. 90).

(16) Cf. la presentazione dell'Opera di Maria fatta da A. FAVALE, *I Focolarini*, in A. FAVALE (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*, Las, Roma 1980, pp. 202 ss, con bibliografia alla p. 234.

sua città di Trento, un gruppo di ragazze che si impegnano a «bruciare le energie al servizio del prossimo», seguendo il suo esempio di donazione a Dio. Nacque ben presto il «Focolare», colla promessa di condivisione totale dei beni per realizzare l'unità e la comunione richiesti da Cristo al Padre per i suoi seguaci: «siano anch'essi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17, 21). Nel 1948 fu costituito il primo «Focolare» maschile a vita comune.

Nello stesso anno, Chiara Lubich incontra a Roma lo scrittore e uomo politico Igino Giordani: da tale incontro e dal successivo ingresso di Giordani nella Pia unione come primo focolarino sposato, lo spirito dei Focolari comincia a diffondersi in Italia, ramificandosi in diversi settori e acquisendo una maggior sensibilità alla problematica sociale. In pochi anni, grazie alle Mariapoli estive, il movimento si diffonde in Europa e in altri continenti⁽¹⁷⁾.

Centrale resta il «Focolare», perno basilare attorno cui ruota l'Opera di Maria. La «convivenza di vergini con Gesù in mezzo a loro» è il luogo ove apprendere a vivere per Dio e a bruciare le energie al servizio del prossimo. Per Chiara Lubich si tratta di una «quarta strada», diversa dalla vita matrimoniale, dalla vita religiosa e dalla consacrazione a Dio nel mondo⁽¹⁸⁾. In realtà, con la ramificazione progressiva del movimento, risulta difficile individuare «strade» specifiche. Accanto ai focolarini a vita comune coi voti di castità, povertà, obbedienza, esistono comunità di focolarine suore, sia di vita attiva che di vita contemplativa. Esistono poi i focolarini sposati che emettono le promesse di povertà, obbedienza e castità, ovviamente nei limiti consentiti dai loro doveri familiari; pur restando nella propria famiglia, appartengono al Focolare come membri effettivi e si impegnano nelle attività apostoliche del movimento.

Esistono pure i focolarini preti che sono membri a pieno titolo del movimento se assumono gli stessi impegni dei Focolarini. Pur nella disponibilità piena al servizio del movimento, restano però incardinati nelle diocesi.

Accanto al «Focolare», che resta l'unità organizzativa di base dell'Opera di Maria, sono poi sorti diversi movimenti di massa verso la metà degli anni '60. Si ha innanzi tutto il movimento dei volontari, ossia di laici che s'impegnano a seguire l'ideale di vita proposto da Chiara Lubich. Si ha poi il movimento sacerdotale sorto come corpo distinto dalle altre branche del movimento, anche se pervaso dallo stesso ideale e impegnato a vivere lo stile di vita focolarino: là ove è possibile,

(17) Secondo J.P. CORDES, *Nouveaux mouvements spirituels dans l'Église*, in «Nouvelle Revue Théologique», 109 (1987) p. 51, il movimento dei Focolari «conta 53.642 membri interni, più di 720.000 aderenti con contatti regolari e circa 370.000 aderenti in senso largo». Le attività e le opere del movimento sono notevoli e molto varie: si va dalle «città laboratorio» (Loppiano presso Firenze, ma anche in Germania, Argentina, Brasile, ecc.) ai centri Mariapoli, alle case editrici (Città Nuova per l'Italia, altre case in diverse nazioni), ecc.

(18) G. LUBICH, *Intervista al movimento dei Focolarini*, Città Nuova, Roma 1975, pp. 16-17.

i sacerdoti costituiscono presbiteri a vita comune, cioè Focolari di sacerdoti con comunione di beni. Fanno parte del movimento sacerdotale gli studenti di teologia che, attraverso un Centro internazionale di collegamento e di un foglio, *Gen's*, hanno la possibilità di avere scambi di esperienza a livello internazionale.

Da diversi anni l'Opera di Maria, attraverso le Mariapoli estive e attraverso una Scuola di formazione sia per religiosi che per religiose, diffonde il suo ideale tra i religiosi e le religiose, in armonia con lo stile e lo spirito dei rispettivi Istituti religiosi.

Seguono infine svariati movimenti, come il Movimento «Gen» (generazione nuova), il Movimento «Famiglie nuove», il Movimento «Parrocchie nuove», il Movimento «Umanità nuova». Notevole è pure l'attività ecumenica. In Inghilterra il movimento dei Focolari è misto: in ogni branca del movimento, cattolici, anglicani e cristiani di altre denominazioni vivono insieme l'esperienza focolarina. Anche fuori dalla religione cristiana esistono persone e gruppi che si richiamano al movimento dei Focolari.

Più che presentarsi come «quarta strada», per usare l'espressione della fondatrice, l'Opera di Maria, con le sue articolazioni e ramificazioni, appare come un'esperienza globale capace di interessare ogni aspetto della vita cristiana, attraversando le diverse «strade» e rappresentando le diverse vocazioni ecclesiali ed umane. L'esperienza della «chiamata all'Amore» che si attua in un generoso servizio dei fratelli, è principio ed anima del movimento per ogni situazione di vita e per ogni problema dell'esistenza.

A parte alcune esagerazioni o deviazioni, l'esperienza focolarina può essere intesa come esperienza di conversione che agisce come una forza attiva e collettiva all'interno dell'insieme ecclesiale. Al di là dell'approvazione giuridico-ecclesiale⁽¹⁹⁾, nel cammino dell'Opera di Maria si intravede una costante preoccupazione di coniugare insieme i diversi aspetti della vita cristiana: il grande risalto dato inizialmente all'esperienza viene poi controbilanciato con l'impegno della formazione intellettuale; la natura fortemente carismatica dell'autorità viene equilibrata con l'impegno per la formazione dei quadri. Tuttavia non appare del tutto superata la tendenza ad un eccesso di semplificazione sia della realtà socio-culturale sia della realtà ecclesiale.

Il Rinnovamento dello Spirito: il misticismo entusiasta

Sullo sfondo del neo-pentecostalismo protestante, sorge negli Stati Uniti d'America il movimento carismatico cattolico. Siamo agli inizi del 1967: l'esperienza carismatica cattolica è inizialmente un fenome-

(19) Nel 1957 l'Opera di Maria ottiene l'approvazione diocesana del vescovo di Trento Carlo de Ferrari. Bisognerà attendere il 1962 per l'approvazione di Giovanni XXIII e il 1965, con Paolo VI, per l'approvazione dello statuto del Consiglio generale dell'Opera.

no essenzialmente universitario, coinvolgente un gruppo di professori e di studenti dell'università cattolica Duquesne di Pittsburgh, Pennsylvania, dell'università cattolica di South Bend, Indiana, e della parrocchia universitaria di East Lansing, Michigan⁽²⁰⁾. Dall'America, ove la crescita del movimento è stata rapida e notevole, l'esperienza carismatica si diffonde poi in tutto il mondo, soprattutto nei paesi anglosassoni⁽²¹⁾. Nonostante un parziale declino, la consistenza numerica dei carismatici cattolici — si parla di quasi 20 milioni di aderenti — ed il tipo di esperienza religiosa del Rinnovamento dello Spirito rappresentano incontestabilmente uno dei fatti più significativi dell'attuale congiuntura religiosa, soprattutto se si tien conto che tale fenomeno concerne la Chiesa cattolica, che nella tipologia classica, meglio interpreta il «tipochiesa».

In realtà, più che di un movimento, il rinnovamento dello Spirito, nonostante un certo coordinamento dei vari gruppi di preghiera ed una certa organizzazione all'interno di essi, appare come un «culto» caratterizzato da notevole spontaneità e da una forte emozionalità⁽²²⁾. Nell'atmosfera calda dell'assemblea di preghiera, i singoli partecipanti possono sperimentare interiormente ed immediatamente la presenza di Dio: l'elemento «mistico» si intreccia però con le caratteristiche di «attività-collettività» che contraddistinguono i movimenti «entusiastici»⁽²³⁾.

Al di là delle diversità marcate tra i vari gruppi di preghiera, il «battesimo nello Spirito» costituisce la base del sentimento di appartenenza e di legame (*fellowship*) tra gli aderenti al Rinnovamento dello Spirito: legame o intesa che spesso fa superare le divisioni denominazionali (in contesto anglosassone, spesso i gruppi di preghiera sono costituiti da protestanti e cattolici). Poiché il battesimo nello Spirito è la base di identificazione e di partecipazione completa al movimento carismatico,

(20) Sono gli stessi «testimoni della prima ora» a raccontare le origini e i primi sviluppi del movimento carismatico cattolico. Cf. K. e D. RANAGHAN, *Il ritorno dello Spirito. Storia e significati del movimento pentecostale*, Milano 1978²; E. O'CONNOR, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*, Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana. Cf. pure, per la diffusione del movimento in Italia e per una presentazione complessiva del movimento, M. PANCIERA, *Il rinnovamento carismatico in Italia*, Dehoniane, Bologna 1977.

(21) In Italia il movimento carismatico inizia nel 1971 per opera del canadese padre Valerien Gaudet, oblato di Maria Immacolata, che costituì il primo gruppo di preghiera (*Lumen Christi*) il cui luogo di raduno era l'Università Gregoriana di Roma. Come è avvenuto anche in altre nazioni, anche per l'Italia si assiste presto ad una spaccatura o scissione (la «comunità di Maria» si separa dagli altri gruppi di preghiera). Sempre in Italia, gli aderenti sarebbero più di 300.000; al convegno annuale che si tiene a Rimini, i partecipanti si aggirano sui 15.000. Dal 1975 viene pubblicata la rivista «Alleluja», organo del Rinnovamento nello Spirito Santo in Italia; dal 1985 viene pubblicata la rivista «Rinnovamento nello Spirito», organo ufficiale del Comitato nazionale di Servizio del Rinnovamento.

(22) Sulla definizione di «culto», rinviamo a W.S. BRANDRIDGE-R. STARK, *Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 18 (1979), pp. 117-133.

(23) È soprattutto R.A. KNOX, *Enthusiasm*, Oxford Univ. Press, Oxford 1950, ad evidenziare la forza attiva-collettiva dei movimenti «entusiastici», in contrasto con la tendenza contemplativa-individualista dei movimenti «mistici».

è possibile accennare ad alcuni elementi-tipo caratterizzanti la dinamica delle assemblee di preghiera⁽²⁴⁾. Le riunioni — almeno settimanali — durano due o più ore e sono guidate da un leader o animatore (anche coniugi) aiutato da altre persone: letture, canti, insegnamento, testimonianza, proclamazioni, silenzio, esultanza collettiva, rendimento di grazie sono gli elementi che s'intrecciano in vario modo in queste riunioni. Non mancano poi, generalmente, diverse manifestazioni particolari: profezie, preghiere «in lingua», imposizione delle mani a scopo di guarigione, esorcismi.

Il sentimento di vuoto e di impotenza sperimentato dai partecipanti viene «riempito» dallo Spirito e dalla sua potenza, Spirito «sentito» come presente ed operante, sorgente di forza. L'esperienza interiore dello Spirito comporta la sua manifestazione e la sua conferma attraverso i doni dello Spirito: il dono delle lingue, detto anche «le lingue» o «preghiera verbale», è il segno della recezione del battesimo nello Spirito. Così i sacramenti sono «vissuti» o «sperimentati» come manifestazione dell'immanenza dello Spirito, come sorgenti di esperienza della sua presenza. Generalmente la celebrazione di un «nuovo» battesimo (per immersione) viene a manifestare il desiderio di professare in modo più consapevole la fede in Cristo morto e risorto.

Anche il dono di guarigione è considerato segno visibile della presenza e potenza dello Spirito: è la vittoria della potenza di Dio sulla malattia, associata spesso in modo esplicito al diavolo e alle forze del male. Una certa visione dualista, con la lotta fra le forze di Dio e le forze del male, si ha anche a proposito della pratica dell'esorcismo, che è stata spesso un motivo di disaccordo in seno al movimento e all'interno dei gruppi di preghiera.

Nonostante una certa insoddisfazione nei confronti della Chiesa istituzionale, il Rinnovamento dello Spirito si presenta come un movimento di rinnovamento della complessiva realtà ecclesiale: l'esperienza carismatica cattolica si colloca all'interno della realtà ecclesiale, anche se sussistono problemi dottrinali di non poco conto, come il rapporto tra il battesimo nello Spirito e il battesimo sacramentale o tra l'autorità istituzionale della Chiesa e l'autorità carismatica del leader; complessivamente, risulta problematica la questione della mediazione ecclesiale.

Tendono invece a configurarsi in modo diverso le comunità sorte all'interno del movimento carismatico cattolico. Alcune di queste comunità, sorte agli inizi degli anni '70, hanno avuto una larga diffusione, come le comunità americane World of God e People of Praise, la

(24) Soprattutto dal punto di vista sociologico, il movimento carismatico è forse il più studiato, per cui la letteratura è vastissima. Citiamo in particolare: J.R. THOMPSON, *La participation catholique dans le mouvement du renouveau charismatique*, in «Social Compass», 21 (1974) 3, pp. 325-344; J. SÉGU, *Compromesso e conflitto nella differenziazione del sistema chiesa. Pentecostali e neo-pentecostali*, in G. GUIZZARDI (a cura di), *L'organizzazione dell'eterno*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 182-195; J. FICHTER, *I carismatici cattolici. Ricerca sociologica*, Queriniana, Brescia 1976. Cf. l'abbondante bibliografia riportata da E. PACE, *Asceti e mitici in una società secolarizzata*, Marsilio, Padova 1983, pp. 179-192.

comunità Emmanuel (con oltre 3.500 membri), la comunità Chemin neuf, la comunità del Leone di Giuda e dell'Agnello immacolato, la comunità Pane di vita, ecc.⁽²⁵⁾. Al di là del riconoscimento ecclesiastico ottenuto ad esempio dalla comunità Emmanuel e da altre, risulta di difficile composizione l'ideale della fraternità di vita e di comunione di membri che vivono nei diversi stati di vita; in alcune pure difficile risulta la composizione fra il «ministero carismatico» ed il ministero ordinato.

Non solo nelle comunità carismatiche ma anche, se pur in misura minore, nei gruppi di preghiera, appare evidente il rischio di cadere in una sorta di emozionalismo esperienzialistico, quasi riducendo la dottrina cattolica a un vago riferimento culturale.

Comunione e Liberazione: l'identità cristiana nella dialettica fra il pro e il contro

«Scopo fondamentale di Comunione e Liberazione — scrive don Luigi Giussani, fondatore del movimento — è di evocare l'avvenimento della fede ecclesiale e di attuare il cammino educativo mediante il quale la persona possa raggiungere la maturità: che la fede sia, cioè, sorgente e criterio di giudizio e motivazione adeguata all'azione. Tale evocazione ed educazione debbono avvenire precipuamente nell'«ambiente», inteso come luogo in cui la personalità si forma nell'impatto con i problemi umani e con i tentativi di risposta — tecnica e pratica — ad essi»⁽²⁶⁾.

La rapida presentazione di Comunione e Liberazione non riesce certo a render conto della complessità di un movimento religioso, passato attraverso una profonda crisi (la Gioventù Studentesca, sorta nel 1954, si dissolse nel momento della contestazione studentesca; nel 1969 sorge Comunione e Liberazione). Eppure, pur nella sua schematicità, la presentazione del fondatore offre gli spunti originali e l'obietti-

(25) Soprattutto per la Francia, ove queste comunità si sono maggiormente sviluppate, la letteratura è ormai vasta. Ci limitiamo a segnalare: M. HEBRARD, *Les nouveaux disciples. Voyages à travers les communautés charismatique*, di cui la terza edizione (Centurion), 1987) è apparsa col titolo *Les nouveaux disciples dix ans après*; J.P. CARTIER, *Les prophètes d'aujourd'hui*, Plon, Paris 1986; M. COHEN, *Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiale. L'exemple du Renouveau charismatique en France*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 62 (1987), pp. 61-80; R. DARRICAU - B. PEYROUS, *Les communautés nouvelles en France, 1967-1987*, in «Nouvelle Revue Théologique», 105 (1987) 5, pp. 712-729.

(26) L. GIUSSANI, *Comunione e Liberazione*, in «Vocazioni», 3 (1986) 5, p. 49. Per una visione del movimento, cf. AA.VV., *Questione cattolica e movimenti cattolici*, Jaca Book, Milano 1976; E. RONCONI - M. VITALI, *Ci immagini di 30 anni*, Lca, Milano 1984; R. RONZA (a cura di), *Comunione e Liberazione. Interviste a Luigi Giussani*, Jaca Book, Milano 1976; F. OTTAVIANO, *Gli estremisti bianchi. Comunione e Liberazione. Un partito nel partito. Una Chiesa nella Chiesa*, Datanews Ed., Roma 1986; S. BIANCHI - A. TURCHINI (a cura di), *Gli estremisti di centro: il neo-integralismo cattolico degli anni '70. Comunione e Liberazione*, Guaraldi Ed., Rimini-Firenze 1975; *Comunione e Liberazione, una nuova politica cattolica*, a cura del Centro Operaio, ed. Coines, Roma 1975.

vo del movimento. L'avvenimento di Dio che irrompe nella storia nella persona di Gesù Cristo per salvare l'uomo, è l'unica possibilità di vita vera e di liberazione adeguata per l'uomo. Compito dell'uomo è dunque la fede: «tutta la nostra salvezza è nell'accettazione integrale del Fatto di Dio nella nostra vita»⁽²⁷⁾. Poiché è nella Chiesa che l'uomo incontra Cristo — «è imbattendosi in questo segno (la Chiesa) che l'uomo realmente fa esperienza della presenza di Dio»⁽²⁸⁾ —, ne consegue che «l'unico avvenimento autenticamente liberatore, e quindi capace di valorizzare gli aspetti veri di ogni umano tentativo, è l'edificazione della comunità cristiana, attraverso una capillare realizzazione di presenza ecclesiale in ogni ambiente»⁽²⁹⁾. La missione, come esigenza vitale di far partecipare all'evento liberante di Dio in Gesù Cristo, unica risposta esaustiva all'istanza di liberazione, comporta la scoperta dell'«ambiente», inteso quale complesso di realtà in cui l'individuo è immerso con una certa stabilità. Le comunità di Comunione e Liberazione hanno l'esclusivo obiettivo di essere ambiti in cui la Chiesa vive⁽³⁰⁾.

Attingendo al tradizionale patrimonio formativo cattolico — l'impegno formativo-culturale è indubbiamente privilegiato rispetto agli altri movimenti —, la proposta dell'annuncio cristiano avviene in termini essenziali e precisi, dando particolare rilievo all'esigenza di verificare-sperimentare tale proposta in rapporto ai bisogni ed alle esigenze della vita.

Alla linearità e chiarezza delle fondamentali linee programmatiche non sembra corrispondere un'altrettanto lineare e chiara prassi storica: anzi l'audacia, la creatività, la fantasia del movimento nella traduzione concreta dei principi ispiratori, comportano spesso una notevole duttilità ed una certa spigliatezza pratica, se non anche una sorprendente spregiudicatezza e un protagonismo a volte sfrontato.

Non sembra dovuto all'incoerenza l'inevitabile scarto fra i principi essenziali e lineari del movimento e la loro complessa traduzione storica. Comunione e Liberazione è — e intende restare — «movimento», paventando sempre il «rischio istituzionale», forse per la sofferta esperienza di Gioventù Studentesca che inizia la sua crisi proprio quando il cardinal Giovanni Colombo, nel 1966, l'approva come movimento missionario d'ambiente inserito nell'Azione Cattolica. D'altronde, l'associazionismo cattolico tradizionale è giudicato «irrimediabilmente in crisi»⁽³¹⁾. Appunto in quanto «movimento»⁽³²⁾, Comunione e Libera-

(27) H.U. VON BALTHASAR - L. GIUSSANI, *L'impegno del cristiano nel mondo*, Jaca Book, Milano 1978, p. 148.

(28) G. SARCO (a cura di), *Da quale vita nasce Comunione e Liberazione. Intervista a L. Giussani*, Supplemento a «CL-Litterae Communio», 7-8 (1979), p. 4.

(29) S. MAGGIOLINI, *Comunione e Liberazione. Intervista a d. Giussani*, «La Rivista del clero italiano», LIV (1979), p. 457.

(30) R. RONZA (a cura di), *Comunione e Liberazione*, cit., 125.130.

(31) Questo è il drastico giudizio espresso da L. NEGRI, in «CL-Litterae Communio», 3 (1975).

(32) Anche per tale motivo è quanto mai difficile sapere esattamente quante persone sia-

zione si avvale del dinamismo «pro/anti», giocando a tutto campo; in quanto movimento «organizzato», con una base fluida (è ripudiata ogni forma di tesseramento) ma con una marcata centralizzazione organizzativa, Comunione e Liberazione può presentarsi con una vivida e sempre cogente identità, nonostante il mutamento delle sue posizioni⁽³³⁾.

Si potrebbe dire, andando oltre il senso tradizionale delle categorie tipologiche, che Comunione e Liberazione fa contemporaneamente leva sui poli dell'ascesi e della mistica, intendendo per ascesi il *continuo* e per mistica il *discontinuo*⁽³⁴⁾. Da un lato vi è un notevole impegno a formulare e a presentare in modo sistematico ed essenziale il senso unitario dell'esistenza cristiana. Poiché «l'essere giusto coincide con l'essere dentro il Fatto di Dio»⁽³⁵⁾, l'impegno storico non può che manifestare questo Fatto e questa Presenza in modo tangibile, sperimentabile, quasi all'insegna di un'escatologia realizzantesi/già realizzata (un'escatologia che si compie qui e ora, anche se solo allo stadio germinale di preludio o di albore). D'altra parte la dimensione della discontinuità dice che l'impegno storico non è mondanizzabile e decifrabile attraverso il linguaggio degli uomini e le realizzazioni umane. Sembra che la stessa cultura altro non sia che «un'esperienza viva che si dice»⁽³⁶⁾.

Da questa sorta di dialettica fra l'ascesi e la mistica, fra il continuo e il discontinuo, fra la trasformazione e la rottura sembra derivare la complessa transazione simbolica di Comunione e Liberazione con le istituzioni sociali e culturali e con la stessa istituzione ecclesiale. Possiamo solo far cenno a questo «star dentro/uscir fuori» che, per molti aspetti, caratterizza la vicenda di questo movimento. Già nell'esperienza di Gioventù Studentesca è ravvisabile una tensione tra il riferimento all'Azione Cattolica — da cui Gioventù Studentesca proviene e entro

no impegnate nel movimento. Secondo F. PERRENCHIO (*Comunione e Liberazione*, in A. FAVALE (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei*, cit., p. 348) si calcola che «attualmente vi aderiscano più di 60.000 persone». Per J.P. CORDES, *Nouveaux mouvements spirituels*, cit., pp. 51-2, il movimento «conta 30.000 studenti e insegnanti della scuola secondaria in 200 città, 8.000 studenti e professori in 44 università e scuole superiori, 17.000 lavoratori in 100 diocesi e 15.000 adulti». Esistono comunità del movimento in Svizzera e in Francia, e alcune presenze missionarie in America Latina e in Africa. Fulcro del movimento è la *Fraternità di Comunione e Liberazione*, di diritto pontificio, con alcune migliaia di membri che hanno accettato lo statuto. La *Memoires Domini*, di diritto diocesano, è una pia unione di persone consacrate che conta circa 500 membri.

(33) Al di là della provocazione rivolta ai giovani, la frase spesso utilizzata da Giussani: «Come si fa a sapere se un vino è buono? bisogna berlo! Come si fa a sapere se il cristianesimo è vero e valido? bisogna provare a viverlo», sembra indicare un approccio educativo esperienziale in cui appare normale la sperimentazione pratica. La frase è riportata da F. PERRENCHIO, *Comunione e Liberazione*, cit., p. 364, nota 81.

(34) Ci riferiamo alla reintegrazione critica della tipologia classica fatta da M. CACCIARI, *Diritto e giustizia*, in «Il Centauro», 1981, n. 2, pp. 58-81.

(35) H.U. VON BALTHASAR - L. GIUSSANI, *L'impegno del cristiano nel mondo*, cit., p. 149.

(36) Così F. PERRENCHIO (*Comunione e Liberazione*, in A. FAVALE (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei*, cit., p. 355) riassume sinteticamente la concezione della cultura all'interno del movimento; in nota i riferimenti ai testi del movimento.

cui intendeva restare — ed una serie di rotture rispetto ai moduli organizzativi della stessa associazione (Giussani era contro il tesseramento, contro il collateralismo, ecc.). Negli anni '70, quando in Italia la cultura marxista-libertaria sembra egemone, Comunione e Liberazione è coraggiosamente contro il marxismo facendo emergere la forza liberatrice del cristianesimo: ma la casa editrice Jaca Book non esita a pubblicare autori di ispirazione marxista. Così, mentre Comunione e Liberazione sostiene con vigore l'unità del mondo cattolico per far fronte ad una situazione pluralista, il Movimento Popolare rivendica la propria autonomia di scelta di strade diverse rispetto all'esperienza ed alla prassi unitaria dei cattolici⁽³⁷⁾. Ancora: mentre Comunione e Liberazione vuole essere un «movimento di educazione ecclesiale»⁽³⁸⁾, sembra proporre a livello scolastico un'«educazione contro l'istituzione»⁽³⁹⁾ e, a livello politico, consolida, anzi accresce, il suo ruolo politico all'interno della Democrazia cristiana, ritenuta peraltro succube del (o subalterna al) potere laicista.

I Neocatecumenali: la mistagogia organizzata

Il fondatore del cammino neocatecumenale, Kiko Argüello, afferma che la sua opera non è né un gruppo spontaneo né una comunità né un movimento di spiritualità. Si tratta di un cammino di fede, di un itinerario di iniziazione cristiana, di un metodo di catechesi che fa rivivere, nella condizione di battezzati di oggi, l'esperienza che la Chiesa dei primi secoli fanno percepire ai suoi catecumeni⁽⁴⁰⁾.

In realtà, con la progressiva organizzazione del «cammino comunitario di gestazione alla fede, attraverso il quale, col tempo, la parrocchia (...) passa da una pastorale di sacramentalizzazione ad una pastorale di evangelizzazione»⁽⁴¹⁾, il cammino neocatecumenale tende a configu-

(37) Risulta estremamente difficile distinguere il movimento di Comunione e Liberazione dalle sue diverse attività sociali, politiche e culturali. In linea di principio queste attività non sono espressione diretta del movimento che intende essere essenzialmente movimento ecclesiale; tali opere (tra cui le cooperative, il Movimento Popolare, la Jaca Book) sono comunque nate da membri del movimento e sono gestite ed animate da essi, anche se possono inglobare persone non appartenenti al movimento. Scorrendo il catalogo della Jaca Book dei primi anni '70, si resta quanto mai sorpresi nel vedere pubblicati non solo titoli ed autori marxisti, sia classici che della nuova sinistra, ma anche teorici della guerriglia.

(38) «Comunione e Liberazione è un movimento di educazione ecclesiale», in «Cl-Litterae Communionis», 1 (1977).

(39) *Educatori a scuola: per l'educazione contro l'istituzione. Atti del Seminario educatori di Monte Livata 26-31 agosto*, Doc. n. 8 (Milano 1974), pp. 65-66.

(40) Cf. K. ARGÜELLO, *Le comunità neocatecumenali*, in «Rivista di vita spirituale», 29 (1975), p. 195.

(41) *Ib.*, p. 194. Per una introduzione al movimento cf. G. ZEVINI, *Il cammino neocatecumenale. Itinerario di maturazione nella fede*, in A. FAVALE (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei*, cit., pp. 235-265 e, sempre dello stesso autore, *Le comunità neocatecumenali. Una pastorale di evangelizzazione permanente*, in A. AMATO (a cura di), *Temi teologico-pastorali*, Las, Roma 1977, pp. 103-125. In Italia la prima comunità neocatecumenale inizia nel

rarsi come una specifica comunità dalle caratteristiche alquanto esclusive. L'originalità del metodo di iniziazione e, più ancora, una certa asolutezza dello stesso, fanno sì che si dichiari che «la comunità neocatecumenale è la Chiesa di Gesù Cristo che si realizza in un luogo determinato»⁽⁴²⁾. Anche se per principio il neocatecumenato è legato alle strutture parrocchiali ed è in comunione con il parroco, è evidente il rischio di un «cammino» a parte, di una comunità particolare pur se all'interno della realtà parrocchiale.

L'itinerario di evangelizzazione e di catechesi è noto nelle sue grandi linee, anche se avvolto da una segretezza arcana circa i suoi contenuti specifici. Le diverse tappe di questo itinerario ricalcano — quasi mimano — l'antico catecumenato. Si ha una prima fase caratterizzata dall'annuncio del Kerigma, della durata di circa due mesi. Si passa poi alla fase pre-catecumenale, della durata di due anni. Inizia poi una terza fase, detta «passaggio al catecumenato», ugualmente della durata di due anni. Finalmente si ha il «catecumenato», che abbraccia almeno tre anni: il «catecumeno» viene introdotto alla preghiera personale ed è sostenuto «nella lotta da vari esorcismi e preghiere». La tappa successiva — l'«elezione» — dura circa due anni e prepara all'ultimo gradino, quello della rinnovazione delle promesse battesimali. Per chi ha concluso il cammino, superando i vari scrutini che ogni tappa comporta, l'inserimento ovvio dovrebbe essere la propria parrocchia entro cui ha maturato la fede. In realtà l'inserimento risulta difficile, in quanto «la situazione delle nostre parrocchie è attualmente debitrice di un'immagine anteriore di Chiesa. Più che una Chiesa in forma di comunità, esiste la Chiesa sotto forma di organizzazione di servizi religiosi. Per questa ragione ha talora più capacità fermentatrice il vino nuovo che la «madre», nel cui seno esso si versa. Sarà necessario attendere che la parrocchia si rinnovi perché, nel nucleo rinvigorito, si inseriscano i cristiani che terminano il cammino catecumenale»⁽⁴³⁾.

Sono diversi gli appunti critici rivolti da più parti al cammino neocatecumenale: sospetto è innanzitutto il «pàncatecumenato», ovvero il catecumenato inteso come cifra complessiva dell'esistenza cristiana; equivoca è ritenuta l'utilizzazione del rituale del battesimo degli adulti per persone già battezzate; desta perplessità l'indisponibilità dei membri del movimento a partecipare alla celebrazione eucaristica della comunità parrocchiale; preoccupante è giudicata la confessione pubblica

1968 il suo cammino presso la chiesa dei SS. Martiri Canadesi, quattro anni dopo l'inizio del cammino neocatecumenale a Madrid fra i baraccati di Palomeras Altas. Stando ai dati forniti da G. ZEVINI, (*Il cammino neocatecumenale*, cit., p. 238), il movimento risulta più diffuso in Italia che non in Spagna (1.100 comunità in 614 parrocchie in Italia e 780 comunità in 385 parrocchie in Spagna). Secondo i dati forniti da J.P. CORDES, *Nouveaux mouvements spirituels*, cit., p. 52, il movimento sarebbe inserito «in 2.214 parrocchie di ogni continente con 5.118 comunità, di cui ciascuna comprende dalle 30 alle 40 persone; si può dunque stimare che gli aderenti al movimento siano circa 200.000».

(42) R. BLASQUEZ, *Le comunità neocatecumenali. Discernimento teologico*, Padine, Ciniello Balsamo 1987, p. 36.

(43) Ib., pp. 58-59.

che si attua nelle comunità; arbitrario e abusivo è reputato il giudizio, spesso insindacabile, di Kiko e di altri leader nel momento degli scrutini connessi ad ogni fase del cammino.

Inoltre sembra che il tipo di ascetismo praticato dai neocatecumenali — più che al modello mistico, i neocatecumenali si avvicinano maggiormente al modello ascetico — comporti spesso una sottoconsiderazione sia della complessiva dinamica culturale sia delle mediazioni istituzionali. Se a questi diversi aspetti si aggiunge anche il fatto delle vocazioni sacerdotali interne al movimento, non sembra azzardato prefigurare un'evoluzione sempre più «particolare» del cammino neocatecumenale, fin verso una sua «autarchia»⁽⁴⁴⁾, almeno parziale, rispetto all'insieme ecclesiale.

Le dinamiche mobilizzatrici

I diversi movimenti ecclesiali — quelli cui abbiamo accennato sono espressione indubbiamente sintomatica di una realtà ben più vasta e complessa — rappresentano un'inaspettata emergenza aggregativa che ha ridato slancio e visibilità al fatto cristiano-ecclesiale. Soprattutto in rapporto alla situazione ecclesiale italiana, essi sono pure espressione di un disagio che attraversa la realtà ecclesiale: sembra di dover registrare un certo offuscamento delle «regole del gioco» inerenti alla socialità del gruppo-Chiesa, come se la precisazione e definizione dell'identità cristiana, passando attraverso l'integrazione nel movimento, avvenisse all'insegna di una relativa riappropriazione-riformulazione di ciò che è cristiano e attraverso una parziale autonomizzazione ed autogestione del religioso-cristiano. Abbiamo altrove avanzato l'ipotesi di una «crisi dell'istituzionalità del gruppo-Chiesa», nel senso che l'istituzione ecclesiale stenta ad essere principio regolativo del religioso-cristiano⁽⁴⁵⁾. Vorremmo qui accennare alle dinamiche mobilizzatrici che caratterizzano il campo ecclesiale italiano, rendendolo indubbiamente vivace ma anche tensionale.

Innanzitutto ci sembra che all'origine di queste dinamiche sia chiaramente riscontrabile un problema che, alquanto sbrigativamente, possiamo intendere come problema relativo al rapporto Chiesa-mondo. Al di là della specifica problematica teologica, il risvolto socio-culturale di tale rapporto è particolarmente acuto nella situazione italiana. Per molti aspetti l'Italia può ben essere considerata come un microcosmo

(44) B. SECONDIN, *I segni della profezia nella Chiesa. Comunità gruppi movimenti*, Ed. O.R., Milano 1987, p. 174.

(45) Rinviamo al capitolo *L'incerta istituzionalità del religioso-cristiano*, nel saggio di G. ANGELINI - G. AMBROSIO, *Laico e cristiano. La fede e le condizioni comuni del vivere*, Marietti, Genova 1987, pp. 175-193. Per quanto concerne la dualità istituzione ecclesiale-movimenti ecclesiali, cf. G. AMBROSIO, *La comunità cristiana tra istituzione e movimenti*, in AA.VV., *Fede e appartenenza ecclesiale, quale problema?*, Piemme, Casale Monferrato 1986, pp.

privilegiato di trasformazioni accelerate e profonde che si collocano sullo sfondo di un generale mutamento caratterizzante la storia occidentale degli ultimi due secoli. Nel giro di pochi anni, circa una trentina, l'Italia passa da una situazione culturale e religiosa tendenzialmente tradizionale ed unitaria ad una situazione segnata profondamente dalla modernità (urbanizzazione, industrializzazione, secolarizzazione, ecc.). In campo religioso, si passa con sorprendente rapidità da una situazione religiosa in cui quasi unanime era il riconoscimento dell'istituzione religiosa «Chiesa cattolica» ad una situazione in cui, accanto ad una certa indifferenza religiosa, si assiste ad una pluralità di offerte religiose e ad una parziale relativizzazione della mediazione ecclesiale-istituzionale.

In questo contesto si delineano nel campo ecclesiale le diverse dinamiche mobilizzatrici che possiamo sintetizzare in tre orientamenti o tendenze strategiche⁽⁴⁶⁾.

La prima può essere intesa come *mobilitazione istituzionale*. La presa di coscienza di una realtà nuova e spesso problematica sia socialmente che dal punto di vista religioso — tensionalità e squilibri sociali, scristianizzazione dei modi di vita — suscita un particolare stile di missionarietà, tendente da un lato all'adattamento della Chiesa alla moderna società italiana e, dall'altro, mirante a suscitare — più che a definire — l'identità cristiana e l'appartenenza ecclesiale. Più che per il riferimento diretto all'istituzione ecclesiastica, l'istituzionalità di tale mobilitazione va colta nell'idea della coestensività del religioso-cristiano alla sociocultura moderna. La società italiana si presenta certamente secolarizzata, bisognosa di una nuova evangelizzazione. Ma per attuare questo compito la Chiesa deve inserirsi in questa realtà. Per usare uno slogan teologico, si potrebbe dire che la Chiesa è per il mondo, in spirito di servizio, di invio; è «segno» di Cristo nell'attuazione storica del suo servizio agli uomini ed è quindi «relativa» a Cristo e al mondo. Si tratta dunque di «naturalizzare» il religioso-cristiano e la Chiesa negli ambienti, nei contesti concreti dai quali Gesù Cristo e la sua Chiesa sembrano essere lontani e distanti. La mediazione consapevole che attesta la pertinenza universale del messaggio evangelico nell'impegno di far partecipare tutti alla salvezza in Cristo e di rendere operante tale salvezza nella storia quotidiana, comporta l'appello alla libertà e alla responsabilità di tutti.

Esiste certamente il problema dell'identità cristiana-ecclesiale, ma l'identità è intesa dinamicamente, in quanto la Chiesa è sì congregata ma è anche *congregans* e quindi dialogica, solidale rispetto alle istanze emergenti.

(46) Ci ispiriamo, adattandola all'argomento qui trattato, alla proposta di classificazione tipologica esposta in G. AMBROSIO, *Il pluralismo intra-ecclesiale tra differenziazione e ridefinizione dell'area ecclesiale italiana*, in *Pluralismo nella Chiesa*, a cura di A. CAPRIOLI e L. VACCARO, Morcelliana, Brescia 1982, pp. 17-34. Per una rassegna delle varie tipologie, cf. B. SECONDIN, *Segni di profezia nella Chiesa*, cit., pp. 36-51.

Una seconda tendenza potrebbe essere descritta come *mobilitazione spirituale-emozionale*. Essa si colloca senz'altro nel contesto socioculturale accennato; ma di esso sottolinea in particolare, con toni spesso drammatici, la frammentazione tipica di una società di massa, spettacolarizzante, senza precisi valori, quasi amorale. Il dialogo con tale società appare scarsamente proponibile; anzi improponibile appare la stessa idea di una missione salvatrice, essendo più urgente salvarsi da questa società, prendendo le distanze da essa, dal suo «spirito». Solo da una posizione marginale rispetto alla cultura egemone, si sarà in grado di produrre valori nuovi e un sapere nuovo. La spinta carismatica, la valorizzazione dell'esperienza personale, l'adesione affettivamente calda al proprio gruppo e alle sue convinzioni, la diffidenza nei confronti di ogni formalizzazione della dottrina e delle pratiche: sono alcuni degli aspetti che contraddistinguono la mobilitazione spirituale-emozionale che mira essenzialmente ad una forte identità espressiva.

La stessa posizione di marginalità rispetto ai valori societari dominanti, che non comporta necessariamente disistima o disinteresse per la vita sociale ma evidenzia la maggior fiducia nei rapporti più immediati, è parzialmente riscontrabile anche in rapporto all'insieme ecclesiale organizzato. Non si tratta, soprattutto per tale rapporto, di disistima, né, salvo eccezioni, di contestazione: l'attaccamento alla Chiesa istituzionale è spesso ribadito e viene pure realizzato assumendo pratiche tradizionalmente presenti nel cattolicesimo. Emerge però una tendenziale collocazione centrifuga rispetto alla complessiva realtà ecclesiale nella valorizzazione della «particolarità» e della «specificità» dell'esperienza vissuta all'interno del movimento: la certezza valoriale che si sprigiona nell'integrazione al movimento è ben più significativa dell'appartenenza ecclesiale *tout court*; il «percorso» attuato all'interno del proprio movimento appare di gran lunga più significativo e più cogente del «percorso» che la più ampia tradizione ecclesiale ci consegna.

Pur se volutamente marginale rispetto all'ambito societario, tale tendenza sembra attuare una sorta di compromesso psicologico con la modernità: la mobilitazione spirituale-emozionale appare congrua rispetto alla diffusa coscienza collettiva che esalta l'esperienza personale e la realizzazione di sé, che manifesta una certa disaffezione nei confronti dello sviluppo tecnologico, che ritiene il movimento comunitario capace di una nuova costruzione sociale.

La terza tendenza potrebbe essere chiamata *ascetico-segregativa*, in quanto stabilisce un preciso sistema di differenze come condizione della transazione fra Chiesa e mondo. La Chiesa deve recuperare con forza la propria identità, con precise condizioni di appartenenza. La compattezza del corpo ecclesiale, la difesa dei valori di cui la Chiesa è portatrice, l'affermazione dell'identità nella e attraverso la differenza fanno sì che la mobilitazione ascetico-segregativa si presenti come alternativa alle mobilitazioni precedentemente accennate: alla prima vengono rim-

proverate la sua estensività, la troppo debole identità, l'assurdità dell'adattamento; alla seconda vengono rimproverati sia lo scarso peso dato all'attivismo socio-politico sia l'eccesso di simbolismo espressivo.

Di fatto questa terza tendenza, pur prendendo le distanze rispetto alla mobilitazione istituzionale, intende collocarsi in una prospettiva di fedeltà all'istituzione ecclesiale, radicalizzandone però le esigenze o le condizioni di appartenenza; condivide poi con la mobilitazione spirituale-emotiva la valorizzazione dell'esperienza, intesa però in senso comunitario e chiamandola ad autenticare l'appartenenza ecclesiale.

Su un aspetto le tre mobilitazioni tendono a convergere, anche se con accentuazioni e sottolineature diverse, e cioè sull'investimento etico. La mobilitazione istituzionale manifesta, quasi come strategia di fondo, un impegno etico a tutti i livelli, sia come proposta di valori etici sia come prassi concreta (volontariato, nuove povertà, dialogo critico-propositivo, «politica» come fermento inventivo, solidarietà, ecc.). La mobilitazione spirituale-emozionale trova nell'elemento comunitario, per quanto fluttuante, la base su cui far maturare risposte strutturali di tipo etico e nuovi stili di vita. La mobilitazione ascetico-segregativa sottolinea in modo marcato il ruolo di coscienza morale e di istanza pedagogico-normativa della Chiesa: l'impegno di testimonianza concreta e fattiva dei militanti, spesso attuato in modo concorrenziale rispetto ad altre aggregazioni culturali e politiche, intende riportare la verità cristiana al centro di un contesto ritenuto dominato dall'apparenza, dall'ideologismo, dal potere.

È possibile che proprio in rapporto alla dimensione etica le diverse mobilitazioni trovino strade convergenti; è quindi probabile che nel campo ecclesiale si accentui nell'avvenire l'investimento morale. Ma occorrerà vedere se la convergenza sull'istanza etica e sull'investimento morale saranno in grado di avvicinare il «tempo vissuto» ed il «tempo misura», fornendo «strumenti di misura» e obiettività più determinate per il farsi storico della Chiesa.

GIANNI AMBROSIO

4 ottobre 1988

*Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
P.zza delle Crociate, 6 - Milano*